Współczesny mitolog, jak się wydaje, powinien być zatem świadom niejednorodności mitu, polisemiczności jego przekazu i wielości ideologii mogących w nim się kryć. Powinien również zdawać sobie sprawę, że spektakularne i efektowne obalanie jednych mieszczańskich mitów bardzo często odbywa się w imię innych mieszczańskich mitów, choć dość często fakt ten bywa mistyfikowany przez „obiektywnych" ideologów. Nie ma w tym nic dziwnego, przecież niemal każda ideologia potrzebuje uprawomocnienia przez obecność maski prawdy naukowej, tak jak niegdyś potrzebowała na przykład maski uprawomocniającego ją bóstwa.

Bibliografia

Barthes R., *Mit dzisiaj*, w: idem, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa: KR 2000.

Kłosiński K., *Sarkazmy*, w: R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa: KR 2000.

Krajewski M., *Kultury kultury popularnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2003.

Turner V., *Badania nad symbolami*, przeł. E. Klekot, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.

Michał Rusinek

„DZIĘKI PANU HISTORII". DEKONSTRUKCJA JAKO LEKTURA RETORYCZNA

Dekonstrukcja jest afirmatywna. To znaczy mówi tekstowi „tak". Owo „tak" dla tekstu nie oznacza jednak przytakiwania autorowi, ideom, które wyznaje, czy kontekstowi wypowiedzi. Wręcz przeciwnie, afirmacja tekstu oznacza, że będziemy czytali tekst jako tekst, a nie tylko jako pretekst: nie jako wyraz jakiejkolwiek ideologii, nie jako dowód niczyjej wielkości, nie jako znak czasów. Każda lektura powinna być aktem buntu wobec owych „referencjalnych" nawyków lekturowych. Każda lektura powinna przede wszystkim poruszać się po retorycznej powierzchni tekstu, ukazując rządzące nim napięcia i ich konsekwencje.

Przemówienie Jana Pawła II w polskim Sejmie z 11 czerwca 1999 roku jest tekstem ważnym, bo wygłosił je ważny człowiek w ważnym miejscu. Jeśli jednak obu tych faktów – pozatekstowych – nie weźmiemy w nawias, nie będziemy mogli go właściwie przeczytać. Kłopot z tekstami ważnych ludzi polega na tym, że ich właściwie w ogóle nie czytamy. Szukamy w tych tekstach wyłącznie dowodów na ważność ich autorów, a ściślej: dowodów na to, że słusznie uważamy ich autorów za ważnych. To nie jest czynność zasługująca na miano lektury, a raczej swego rodzaju autoafirmacji, nie chcemy się niczego dowiedzieć, ale potwierdzić słuszność swych przedsądów, utwierdzić się we własnych przekonaniach. Mam rację, czyli mam rację bytu. Tymczasem dla nas ten tekst niech będzie ważny tylko i wyłącznie jako tekst – o określonej

Dekonstrukcja to – jak pisze Joseph Hillis Miller – „ostatnia wersja długiej tradycji badań retorycznych"[1]; to sposób istnienia tekstu, zarazem rygorystyczna metoda jego czytania. Zaczęła się jako analiza tekstów filozoficznych – tak ją pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku obmyślił francuski filozof Jacques Derrida – a wkrótce zaczęła obejmować także literaturę, teksty naukowe i użytkowe (głównie za sprawą badaczy amerykańskich: Paula de Mana, Josepha Hillisa Millera, Geoffreya Hartmana czy Barbary Johnson). Nie jest metodologią i sprzeciwia się klasycznie pojmowanej interpretacji.

> Dekonstruktywistyczna „interpretacja" – pisze Anna Burzyńska – ma być właśnie udaremnianiem interpretacji, przedłużaniem aktu samego odczytywania, nieskończonym odsuwaniem możliwości zaistnienia znaczenia[2].

Dekonstrukcja, jeśli już czymś „jest", to teorią nieczytelności i niespójności tekstu. Jej zwolennicy odrzucają wyobrażenie tekstu jako autonomicznej, spójnej i wewnętrznie zhierarchizowanej całości, zamykającej w sobie stały sens. Twierdzą oni, że takie wyobrażenie jest fałszywe i narzucone tekstowi przez zewnętrzne ideologie, z perspektywy których podejmujemy lekturę tak zwaną tradycyjną. Lektura rzetelna będzie zawsze dekonstrukcją. Odsłoni ona to, co wymknęło się spod kontroli piszącego, pokaże nierozstrzygalność tekstu i napięcia między jego różnymi poziomami, prowadzące do niedającego się opanować rozproszenia sensu. Skoro niemożliwe jest trafne zrozumienie tekstu, rzetelne czytanie nie kończy się odczytaniem: ustalenie sensów byłoby gwałtem na tekście. Pokazuje natomiast, że zawsze mamy do czynienia z potencjalną nieskończonością odczytań błędnych czy błądzących (tzw. *misreading*). Owa potencjalność bierze się z natury samego języka, a ściślej, z jego retorycznej warstwy[3].

Wróćmy więc do badań retorycznych. Rozumieć je można na kilka sposobów. Po pierwsze, jako ustalenie **konstrukcji** tekstu – jego architektury czy kompozycji; spojrzenie nań niejako z lotu ptaka. Po drugie, ustalenie **tropologii** tekstu, czyli wypatrzenie tropów i figur, z których został utkany oraz zastanowienie się nad ich konsekwencjami epistemologicznymi. Po trzecie, ustalenie **performatywności** tekstu, czyli tego, co on robi (i w jaki sposób) i jak to się ma do tego, co mówi.

[1] J. Hillis Miller, *Theory now and then*, New York: Harvester Wheatsheaf 1991, s. 187.
[2] A. Burzyńska, *Dekonstrukcja przeciw interpretacji*, „Ruch Literacki" 1985, nr 5–6, s. 388.

I

Jak jest zrobiony tekst, który wzięliśmy na warsztat? Przede wszystkim jest to przemówienie, a nie homilia. Papież zabrał głos nie jako kapłan, ale jako przedstawiciel instytucji Kościoła, głowa „państwa". Przemówienie to właściwie nie różni się konstrukcyjnie od konwencjonalnych przemówień polityków: zaczyna się przypomnieniem wydarzeń historycznych, po czym projektuje pewną wizję przyszłego państwa przez przypominane po drodze wartości. Ma przejrzystą budowę, myśl biegnie w nim liniowo; chronologia narracji nakłada się na logikę, wydarzenia układają się w pewien sensowny porządek. Polska była zniewolona, ale dzięki określonym wysiłkom podejmowanym w imię określonych wartości odzyskała wolność i zapoczątkowała takie zmiany na świecie, a w każdym razie w Europie, że możliwe jest myślenie wspólnotowe, zniesienie barier i podziałów. Tutaj wątek historyczny się urywa, a w przemówieniu następuje punkt zwrotny. Zarazem zmienia się tryb wypowiedzi: kończy się opis stanu rzeczy, a zaczyna przestroga. Wreszcie pada odpowiedź na pytanie (stawiane niejako w domyśle przez słuchających papieża polityków i w ogóle rodaków): co my, Polacy, mamy w tym określonym momencie historycznym robić? Odpowiedź jest prosta: otworzyć drzwi Chrystusowi.

Przyglądając się konstrukcji tego przemówienia, warto zwrócić uwagę na obecność cytatów. Mają one, jak wiadomo, funkcję otwierającą tekst na inne teksty, osadzają go w innych tekstach; mówcy wykorzystują je do poparcia swoich argumentów i opierają się na ich autorytecie. W tym przemówieniu mamy do czynienia z czymś bardzo rzadko spotykanym: autor cytuje głównie sam siebie (encykliki, homilie, orędzia i przemówienia; poza tym tylko raz konstytucja *Vaticanum secundum* i raz *Kazania sejmowe* ks. Piotra Skargi). Nie łamie tym konwencji – ponoć tylko papieżowi wypada stosować ten zabieg – ale korzysta z danego mu prawa: prawa władcy absolutnego, który nie potrzebuje innych autorytetów poza własnym.

Zauważmy także, że przemówienie to ma budowę wyraziście klamrową: zaczyna się i kończy tą samą frazą, skądinąd jednym z lepiej rozpoznawalnych skrzydlatych słów Jana Pawła II („Niech zstąpi Duch Twój..."). Chociaż nie całkiem tą samą: w drugiej wersji zostaje ona zmodyfikowana, rozbudowana i zaktualizowana. Przemówienie biegnie więc od frazy do parafrazy, przypominając kompozycje muzyczne, w których początkowy temat powtarza się w finale w zmodyfikowanej wersji.

Tyle na pierwszy rzut oka.

II

Jednym z zarzutów stawianych zarówno strukturalistom, jak i poststrukturalistom było to, iż badacze spod znaku tych szkół dokonali zawężenia znaczenia retoryki do elokucji. Lektura retoryczna koncentruje się na tropach i często ogranicza do ich wskazania, zapominając o reszcie retorycznego systemu, w szczególności o centralnym dla niej pojęciu perswazji. Zarazem jednak – o czym stawiający ten zarzut zapominają – historia pokazuje, iż romantyzm dokonał przesunięcia akcentu w obrębie teorii retorycznej. Retoryka nie jest już nastawiona na perswazję, a tropy i figury nie są traktowane jako zabiegi pomocnicze, lecz jako elementy o fundamentalnym znaczeniu dla rozumienia języka i jego funkcji. Okazuje się, że nie są czymś dodanym do języka, ale niezbywalnym i konstytutywnym elementem. Co więcej, podważają referencjalność dyskursu, wprowadzają do niego epistemologiczną niepewność i znaczeniową nierozstrzygalność. „Retoryka – pisze Paul de Man – w sposób radykalny zawiesza logikę i otwiera zawrotne możliwości aberracji referencjalnej"[4]. Lektura dekonstrukcjonistyczna zaczyna się od dostrzeżenia takiego właśnie nierozstrzygalnego miejsca w tekście. Nie jest to żadna metodologia, nie ma na nią przepisu ani algorytmu działań. Ona już tam jest. Przydarza się tekstowi, a my, uzbrojeni w retoryczne narzędzia lektury, możemy się jej przyglądać.

Przemówienie to wypowiadane jest w miejscu świeckim i papież stara się nie nadużywać imienia Boga lub Chrystusa. Posługuje się więc albo synonimicznym określeniem „Opatrzność" lub metonimicznym (?) sformułowaniem „Pan historii". Zwróćmy jednak uwagę, że metonimiczność oryginalnej frazy nie jest wcale taka oczywista. Brzmi ona: „Składam dzięki Panu historii za obecny kształt polskich przemian...". Forma celownika, w której użyte zostały słowa „Pan historii", wprowadza pewną dwuznaczność, może bowiem chodzić albo o przydawkę dopełniaczową: Pan – czego? – historii, albo o przydawkę rzeczowną, która w mianowniku brzmiałaby: Pan historia (lub Pan Historia – różnicy przecież nie słychać); byłby to wówczas rodzaj personifikacji. Mamy tu do czynienia ze swoistą amfibologią: znajomość gramatyki nie pozwala nam rozstrzygnąć, o które znaczenie chodzi. Nie pomaga także retoryka: dyskurs przemówienia dopuszcza przecież zarówno figurę metonimii, jak i personifikacji. Innymi słowy: fraza ta jest nierozstrzygalnikiem; miejscem, w którym tekst rozdwaja się i nie jesteśmy władni rozstrzygnąć, która z jego lekcji jest właściwsza[5].

[4] Idem, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł.

Niewiele daje też kontekstualizacja. Fraza „Pan historii" nie jest typową, łatwo rozpoznawalną metonimią Boga. Nie pojawia się w Biblii, lecz w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (s. 269), i to w nieco odmiennej wersji:

> Bóg jest Panem wszechświata [...]. Jest On Władcą historii (historiae Dominus); rządzi sercami i wydarzeniami według swojego upodobania.

Należałoby więc chyba zastanowić się, czy istnieje analogiczna przydawkowa, acz lepiej rozpoznawalna fraza. W modlitwie eucharystycznej pojawia się na przykład podobna forma „Pan Bóg Zastępów" (*Dominus Deus Sabaoth*), podobnie w Psalmie 80, 8. Sam „Pan Zastępów" (*Dominus Sabaoth*) pojawia się w Biblii trzykrotnie, jednak w polskim przekładzie benedyktynów jako „Jahwe Zastępów". Wydaje się więc, że mechanizm analogii na niewiele się zdał, a w każdym razie nie umocnił nas w przekonaniu o słuszności jednoznacznego potraktowania kłopotliwej frazy jako metonimii Boga.

A co by się stało, gdybyśmy poszli tropem personifikacji? Kim jest „Pan historia"? Kultura niewiele może nam tu podpowiedzieć. Tradycyjnie historia przedstawiana jest jako kobieta. Cesare Ripa w *Ikonologii* opisuje ją tak:

> Niewiasta uskrzydlona, ubrana na biało i spoglądająca wstecz. W lewej ręce trzyma książkę, w której coś jakby pisała, lewą stopę wspierając na kwadratowym głazie; obok niej stoi Saturn, na którego barkach opiera ową księgę, w której pisze[6].

Język, szczególnie język polski, jest silnie zmaskulinizowany: to, co pozytywne i ważne, najczęściej ujęte jest w formie męskiej; kim innym jest „pisarz", a kim innym „pisarka" – tak jakby żeńskość odbierała im nieco powagi. Sfera personifikacji wydaje się jednak o wiele mocniej nasycona żeńskością – przecież Retoryka też jest kobietą, w sensie gramatycznym i ikonograficznym. Paul de Man, komentując antyretoryczną wypowiedź Johna Locke'a, pisze tak:

> Retoryka, niczym kobieta, którą przypomina [...], jest miła tak długo, jak długo pozostaje we właściwym sobie miejscu. Poza nim, wśród poważnych męskich spraw [...], wywołuje skandal – jak pojawienie się prawdziwej kobiety w męskim klubie, gdzie toleruje się ją tylko na obrazach, najlepiej nagą (jak wyobrażenie Prawdy), w ramce na ścianie[7].

Żeńskie ikonograficzne wyobrażenia abstrakcji, pojęć czy idei są właściwie aseksualne. Ich wizualna cielesność nie pozwala się zatrzymać na swojej powierzchni, lecz natychmiast odsyła dalej, wyżej – ku reprezentowanej przez

[6] C. Ripa, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków: Universitas 1998, s. 44.

siebie idei. Jest znakiem domagającym się natychmiastowego przejścia od *signifiant* ciała (nawet nagiego) do *signifié* pojęcia czy abstrakcji. Skandalem byłoby ciało odsyłające wyłącznie do siebie samego.

Nie wydaje się, by ktokolwiek mógł podniecać się oglądaniem żeńskich wizerunków w *Ikonologii* Ripy, i nie wydaje się, by ktokolwiek mógł, by tak rzec, „dostrzec w Historii kobietę". Taka „lektura" byłaby perwersyjna, grzeszna, nieuprawniona żadną hermeneutyczną konwencją – w obrębie zbudowanej na idealistycznym myśleniu kultury. Maskulinizacja tradycyjnie żeńskiego przedstawienia Historii wydaje się więc gestem nie tylko niepotrzebnym, ale i ryzykownym. Wiadomo, że każde złamanie konwencji zwraca na siebie uwagę; w tym przypadku każe nam zada pytanie, dlaczego tradycyjna „pani Historia" została zastąpiona „panem Historią". Forma żeńska jest konwencjonalna, to znaczy w pewnym sensie zleksykalizowana: wiemy, że o historii przyjęło się myśleć w kategoriach żeńskich, więc nad jej „żeńskością" przechodzimy do porządku dziennego. Podobnie odbieramy zleksykalizowane metafory: tylko dzieci potrafią się dziwić stołowej nodze i szukać u niej palców; dorośli nie dostrzegają już w tym przedmiocie pierwotnej metaforyczności, „bycia jak noga", automatycznie przechodząc od materialności figury do jej znaczenia. Gdyby jednak ktoś postanowił się zbuntować przeciwko konwencji i zaczął mówić o „rękach stołowych", wówczas materialność tego obrazu stanie nam przed oczami, zanim odnajdziemy jego znaczenie.

Podobną reakcję wywołuje „zmiana płci" Historii. Nasza percepcja tego znaku zatrzymuje się na jego materialności, na *signifiant*, zanim odeśle nas do *signifié*. Co więcej, wzbudza wątpliwości, czy aby żeńska i męska personifikacja odsyłały do tego samego pojęcia. Czy „pani Historia" i „pan Historia" to ta sama historia? Czy męska wersja została użyta po to, by podkreślić męską rolę w tworzeniu i pisaniu historii? By wyeliminować wszelki aspekt kobiecy, zająć tradycyjny przyczółek żeńskości i zatknąć na nim męską flagę? Może to wyraz androcentryzmu albo manifestacja tradycyjnej katolickiej niechęci do feminizmu? A ściślej, do feministycznego postulatu zmiany androcentrycznej *history* (rozumianej jako *his story*, czyli „jego opowieść") na *herstory* (czyli „jej opowieść)[8]? A może – jak sugerowali niektórzy komentatorzy papieskiego przemówienia – jest żartem, wyrazem poczucia humoru papieża[9]?

W tym miejscu (o ile nie wcześniej) ktoś mógłby się oburzyć, że takich pytań nie wypada zadawać. Że nie należy ich zadawać ważnemu tekstowi ważnego autora wygłoszonemu w ważnym miejscu. Że zdrowy rozsądek oraz

nawet pobieżna znajomość stanowiska papieża i Kościoła w pewnych kwestiach rozstrzygną nasze wątpliwości, ośmieszą powyższe pytania i skierują na właściwą drogę. Ale, po pierwsze, mówiliśmy już o tym, że przyjęta przez nas perspektywa każe przyglądać się tekstowi, a nie autorowi czy kontekstom. Po drugie, wiemy już przecież, że to, co bierzemy za zdrowy rozsądek,

> jest – jak pisze Jonathan Culler – w istocie wytworem historii, pewną określoną teorią, która zaczęła się wydawać tak naturalna, że przestaliśmy ją postrzegać jako teorię[10].

Po trzecie, nie czytamy przecież tekstu przemówienia papieża tak, jakby była to tylko „figura" idei papieskich, jakby było to tylko *signifiant*, które musimy przekroczyć, by ukazało się naszym oczom – i tak dobrze znane wszystkim Polakom-katolikom – *signifié*.

Tak czytać nie warto. Czytelnik przypomina wówczas małego Jacka Hornera z angielskiego wierszyka dla dzieci, który siedzi w kącie i zajada świąteczny pasztet; wyciąga z niego paluchem śliwkę i mówi: „Ależ ze mnie grzeczny chłopczyk!"[11]. To oczywiste, że w świątecznych pasztetach są śliwki. To oczywiste, że w tekście Platona są dowody na jego platonizm. To oczywiste, że w przemówieniu papieża są znaki „papieskości", idei chrystianizmu, chrześcijańskiej filozofii człowieka i myśli Jana Pawła II.

„Grzeczni" czytelnicy je odnajdą i będą się cieszyć, jak Jack Horner. „Niegrzeczni" będą czytać inaczej: skoncentrują się na materialnej, retorycznej stronie tekstu i będą szukali nie tego, co jest w nim oczywiście, bo o tym nie ma co mówić, ale tego, co jest w nim przypadkowo, co tekst tłumi, co ukrywa, co przemilcza jako oczywiste lub niewygodne dla zawartych w nim idei. „Niegrzeczni" czytelnicy dostrzegą wreszcie napięcia między sferą retoryczną a sferą idei, pokażą moment, w którym ideologia tekstu potyka się o własną materialność; miejsce, w którym retoryczna figura powoduje, że spójność tekstu zaczyna się pruć, a pozornie uporządkowane wątki plątać. To nie jest nic dodanego do tekstu, ale coś, co się tekstowi przydarza. Zdarzenie zwane dekonstrukcją.

III

To zdarzenie zaczyna się w chwili, gdy autor postanawia posłużyć się zabiegiem retorycznym. Przypomnijmy: głowa Kościoła katolickiego przemawia w sejmie, czyli w przestrzeni świeckiej. Nie chcąc w tej przestrzeni wymawiać imienia Boga, posługuje się metonimią „Pan historii" (lub personifikacją „Pan

Historia"), która – także przez swą gramatyczną formę – wprowadza nierozstrzygalność i epistemologiczną niepewność. Zarazem zwraca uwagę na materialną stronę tekstu. Każe nam wrócić do pytania, jak jest zrobiony.

Wspomnieliśmy już o specyficznej budowie klamrowej: autor rozpoczyna przemówienie od cytatu z własnej homilii sprzed 20 lat i kończy parafrazą tego cytatu. Jego przemówienie dotyczy historii, która zatacza koło. Nie jest to, jego zdaniem, koło błędne, nie ma w opisywanych przez niego dziejach miejsca na działanie ślepego losu; dzieje mają swój sens. To, co się wydarzyło (wyzwolenie spod jarzma komunizmu), mogło się wydarzyć dzięki temu, że Polacy umieli odwołać się do wartości chrześcijańskich i – co jest tu jakby w domyśle – zaufali słowom swojego papieża w 1979 roku. Co więcej, jeśli wciąż będą pamiętali o tych wartościach i rozpropagują je po jednoczącym się świecie (a przynajmniej Europie), przyczynią się do „ogólnego dobra całej rodziny ludzkiej".

Fraza z roku 1979 brzmi: „Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!" i sama jest parafrazą Psalmu 104, 30. W przekładzie benedyktynów brzmi ona: „Stwarzasz je [stworzenia], gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi". Ciekawe, że ani podczas tamtej homilii na placu Zwycięstwa, ani w trakcie tego przemówienia papież nie wspomina o jej biblijnym źródle. Tutaj cytuje ją jak własną. Wspomnieliśmy już, że większość cytatów to fragmenty innych pism lub przemówień papieża, dodajmy jeszcze, że nie ma tu ani jednego cytatu z Biblii. Jak to rozumieć? Po pierwsze, wbrew romantycznej tradycji papież nie próbuje rysować atrakcyjnych retorycznie, lecz ryzykownych merytorycznie analogii między historią Polski a biblijną historią zbawienia; Polska nie jest tu żadnym „Chrystusem narodów" (choć może być kimś w rodzaju ewangelizatora). Po drugie jednak – i to rzecz o wiele ważniejsza – nieobecność Biblii powoduje nieobecność źródła. Z chrześcijańskiej perspektywy kultura ma charakter koncentryczny; bez względu na to, jak bardzo rozgałęziać się będzie sieć tekstów kultury, źródło ich sensu tkwi w samym środku, w tekście Biblii. Biblia jest zewnętrznym kontekstem, a intertekstualiści powiedzieliby, że tak zwanym pretekstem.

> Przez pretekst – pisze badaczka przedmiotu – rozumieć należy źródło, które znajduje się na zewnątrz tekstu narracyjnego [...]. Pretekst to nie tylko magazyn idei, lecz także oryginalny skarbiec prawd; [...] posiada on uprzywilejowany status [...] tekstu wyznaczającego kierunek interpretacji[12].

Jeśli jednak go nie ma, teksty tworzące sieć odniesień nie układają się koncentrycznie; są ze sobą splecione bez żadnej zasady łączącej. Łączy je, prawie wszystkie, to samo autorstwo, tym samym przekreślając ich podstawową funkcję intertekstualną: odniesienie do cudzego słowa, włączenie swojego tekstu w porządek (w wersji chrześcijańskiej) lub chaos (w wersji pogańskiej) innych tekstów.

Co robi czytany przez nas tekst przemówienia? Konstytuuje silny podmiot, w nieomal każdą kwestię wpisując wyraziste „ja". Zamiast powiedzieć: „Europo, otwórz drzwi Chrystusowi", mówi: „ponawiam mój apel [...]: »Europo, otwórz drzwi Chrystusowi«". A zamiast cytować słowo objawione (a więc sytuować siebie wobec zewnętrznego kontekstu), posługuje się własną parafrazą, a potem – również własną – parafrazą parafrazy. Odnosi się wrażenie, iż nie ma Boga poza słowem papieża, poza ramą, którą on sam wyznacza i której nie pozwala samowolnie przekraczać. Co więcej, w kluczowym momencie, kiedy mógłby przywołać Boga i złożyć mu podziękowanie za to, co się wydarzyło w historii Polski, papież posługuje się zaledwie figurą (metonimią albo personifikacją) – i niejako samej figurze składa dzięki. Miejsce Boga zajmuje retoryka.

IV

Dekonstrukcja się nie kończy, nie zamyka. Nie jest interpretacją i nie pretenduje do miana metody, która pozwala odkryć sens czy prawdę tekstu. Dekonstrukcja przemówienia papieża, czyli jego retoryczna lektura, a ściślej: testowanie jego retorycznych możliwości, nie doprowadziła nas do sensu, lecz niejako z powrotem do retoryki, do *signifiant*. Do żywiołu języka, który nie daje się nam okiełznać i na który powinniśmy przymknąć oko, żeby móc cokolwiek przeczytać; i na który zarazem powinniśmy właśnie otworzyć oko, by nie pozostawać w błogiej naiwności, że cokolwiek da się odczytać. I wreszcie, na koniec: mamy świadomość, że nasze odczytanie tekstu papieża jest błędne, ale wiemy też, że każde jest błędne (*misreading*), bo nie istnieje żaden kontekst, w którym można by je zweryfikować – poza otchłannym kontekstem retoryki. Nasza lektura posiada jednak nad innymi odczytaniami tę przewagę, że ma świadomość owego błądzenia oraz tego, że – by zachować rzetelność – musi pozostać niedokończona.